

Ressenya

## Ressenya de "Idéologie et tradition en Afrique Noire" de Vincent Ouattara

Ouattara, V. (2001). *Idéologie et tradition en Afrique noire: Pour une nouvelle pensée africaine*. Paris: L'Harmattan.

ÁLEX MEYER VERDEJO<sup>1</sup>

Universitat Autònoma de Barcelona, España

perifèria

[revistes.uab.cat/periferia](http://revistes.uab.cat/periferia)



Desembre 2019

Per a citar aquest article:

Meyer, A. (2019). Ressenya de "Idéologie et tradition en Afrique Noire" de Vincent Ouattara, *Perifèria, revista de recerca i formació en antropologia*, 24(2), pp. 199-210. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.693>

### Resumen

Anàlisi del concepte *desenvolupament* en aquesta obra de Vincent Ouattara, autor africà que ha viscut el procés de descolonització dels estats africans en el context de bipolaritat de la Guerra Freda, ha analitzat els impactes de les diverses vies de desenvolupament en el continent africà. Reflexiona també sobre com s'hauria d'enfocar el desenvolupament per trencar els esquemes neocolonials i tendir a un model basat en els valors africans i susceptible de materialitzar-se en l'actual context socioeconòmic.

**Paraules clau:** Àfrica; colonialisme; desenvolupament; negritud; socialisme africà

**Abstract.** *Review of "Idéologie et tradition en Afrique Noire" by Vincent Ouattara*

An analysis of the concept of *development* in Vincent Ouattara's writing. This African author has experienced the process of decolonization of African states in the bipolar context of the Cold War, and has analyzed the impacts of the various forms of development in the African continent. In addition, he explores how development should be channeled to break the neocolonial pattern, offering a model based on African values that can be built under the current socioeconomic context.

**Keywords:** Africa; colonialism; development; blackness; african socialism

---

<sup>1</sup> Contacte: Alex Meyer Verdejo - [alexmverdejo@gmail.com](mailto:alexmverdejo@gmail.com)



## Un humil intent de reviure a Rougbêïnga

Norbert Zongo i Thomas Sankara van néixer l'any 1949 a l'Alt Volta. El procés d'independència política respecte a la metròpoli francesa (culminada l'any 1960) esdevindria un dels grans processos que marcarien la seva infància. Mentre Sankara va acabar optant per la carrera militar, Zongo es va dedicar principalment al periodisme. El primer va acabar sent president de l'Alt Volta i li va canviar el nom colonial per un nom combinat entre *mooré* i *diula*, Burkina Faso: "la patria dels homes íntegres." El segon va escriure novel·les com Rougbêïnga i fundà el Moviment Burkinès dels Drets Humans i dels Pobles (MBDHP). Escrivia amb el pseudònim Henri Segbo al diari *La Clef*, el primer mitjà que va criticar obertament el govern de Blaise Compaoré.

Ambdós van ser tirotejats, i ambdós assassinats han quedat impunes perquè Compaoré va bloquejar-ne les investigacions. És més, tot apunta a que ell mateix hi estava implicat de forma més o menys directa. Zongo i Sankara, igual que el personatge Rougbêïnga, van morir a causa de la seva lluita contra el que consideraven formes de colonialisme i neocolonialisme: Zongo fent periodisme de recerca, Sankara dirigint un govern revolucionari i Rougbêïnga practicant la lluita armada contra l'ocupació colonial.

El principal objectiu d'aquest article és aprofundir en les implicacions del concepte *desenvolupament* en el context postcolonial africà, basant-me en el llibre d'un altre burkinès, Vincent Ouattara (2001), titulat *Idéologie et tradition en Afrique Noire*. D'aquest autor cal tenir en compte que va cursar els estudis superiors (periodisme) als últims anys de l'URSS, però al llarg de la seva vida s'ha fixat en els processos viscuts a l'Alt Volta - Burkina Faso.

El text de Ouattara qüestiona la validesa de les epistemologies de matriu europea i analitza el seu caràcter històric i la seva relació amb l'hegemonia dels centres d'acumulació capitalista. L'Àfrica contemporània està lligada a aquesta relació, i d'aquesta se'n genera un dilema: "somiar" en retornar a un passat al qual no està clar que es pugui retornar o construir quelcom nou amb el qual es té, amb valors propis, i capacitat d'erigir-se com a subjecte polític independent.

Per això, cal reviure a Rougbêinga, protagonista de la lluita contra la colonització i representant d'un bàndol en un enfrontament entre models socioculturals. Perquè els privilegis mai s'abandonen de bona gana, ni es derroten demanant permís.

La sang de l'home negre va brollar com un volcà, va edificar laves platejades, gratacels a Nova York, Londres, París... La seva suor va ser vessada durant segles, en torrent, omplint del seu llim daurat, els cofres de Wall Street, de la Borsa de Londres, de París... [...] Què quedaria del "seu desenvolupament" si traguéssim la part de l'esclavatge, de la colonització i de la neocolonització? Oblida! Pateix! Paga els teus deutes! Rougbêinga, visionari, deia: "Allò que ens estan robant esdevindrà la riquesa dels seus fills, els seus néts, i els seus besnéts. Aleshores, aquestes riqueses ajudaran als seus descendents a dominar als nostres...". (Norbert Zongo, 2012, p.5)

### **Uns processos d'independència emmarcats en un context bipolar**

Mateo Dieste i Coello de la Rosa (2016) proposen eines per analitzar críticament processos com aquest, partint d'una ruptura amb la nostra tendència eurocèntrica i cronocèntrica.

El presente y el pasado se conciben, en efecto, como el auge de una Europa cristiana que a partir del siglo XVI consolidó su dominio del mundo, primero, a través del comercio, y, luego, por medio de la conquista y colonización de nuevos territorios. La imposición de este dominio llevó a la consolidación de un modelo hegemónico que permitió a los países de la Europa occidental adueñarse del tiempo y aplicarlo al resto del mundo. (2016, p. 152)

Aquests autors s'han fixat en les anàlisis fetes sobre els processos de colonització i descolonització, desgranant les implicacions epistemològiques que en sorgeixen tant de la imposició d'uns models de funcionament social com en la producció de discursos legitimadors. En la mateixa línia, el que ressalta Ouattara és que aquests processos es van donar en un context de bipolaritat a nivell mundial, i que en el moment d'independitzar-se s'esperava que els nous estats independents es posicionessin o bé al "bloc socialista" liderat per l'URSS, o bé al "bloc capitalista" liderat pels EUA.

Tanmateix, hi havia una tercera opció: el no-alineament. Podria aparentar que

aquesta fos una opció més còmoda, però no ho era pas: les pressions vindrien d'ambdós bàndols alhora. Segons Ouattara, els nous estats africans es trobaven amb el dilema de l'*ocell calamitós*: "o agafar un ou i perdre el pare, o agafar dos ous i perdre la mare, o no agafar res i morir ell mateix" (2001, pp. 13-14).

En el cas de l'Alt Volta, malgrat que es va produir un procés pactat amb França i la dependència envers la metròpoli seria notable, es va signar l'any 1961 els acords dels Països No-Alineats (Madiéga & Nao, 2003). Així i tot, el contacte es donava només amb els altres no-alineats i amb el "bloc capitalista." No va ser fins al 1983, amb el cop d'estat revolucionari liderat per Sankara, que es va començar a establir contacte amb països com Cuba, Corea del Nord, Líbia o l'URSS.

Aquest desplegament de forces militars en el marc de l'estratègia bipolar de la guerra ideològica ha exacerbat la lluita de clans, ha nodrit la delació dels germans per part dels germans, i els enderrocaments dramàtics de governs que han vessat molta sang. A la història de l'Àfrica independent fins a la fi dels anys 80, 75 governs van ser enderrocats i 14 caps d'estat assassinats (Ouattara, 2001).

L'Alt Volta - Burkina Faso va ser l'escenari de quatre d'aquests cops d'estat, el quart dels quals va acabar amb la mort de Thomas Sankara que n'havia protagonitzat el tercer. Ouattara cita a Banatope per explicar que:

la insatisfacció de les masses populars va trobar la seva expressió a les accions violentes de l'exèrcit, desembocant en l'eliminació dels règims neocolonials instituïts per les potències colonials. Per la seva banda, les potències colonials corrien a socórrer les seves criatures [...] ajudant a fomentar contra-cops d'estat. (p. 115)

Els fills íntegres d'Àfrica són eliminats de manera refinada per deixar el seient a aquells que no s'ho mereixen, a aquells que fan la política neocolonial. I sabent que són els fills predilectes de l'Occident, aquests homes violen impunement els drets dels seus pobles. (p. 119)

## La reivindicació de models africans

En aquest context de bipolaritat i processos d'independència agafen força plantejaments filosòfics que encaixen amb la necessitat de posar en valor allò africà.

La pretensió de construir subjectes polítics independents incorpora en certa manera de forma inevitable el qüestionament parcial dels valors i models imposats pels subjectes que fins llavors eren clarament dominants.

Els pensadors africans rebutgen la tradició multisecular professada pels autors eurocèntrics considerant els "indígenes" com éssers inferiors, malhumorats, salvatges en quant a les seves emocions, incapaços d'aprehendre la cultura. Es tracta de la teoria hegeliana que exclou Àfrica de l'avenir històric, de la teoria etnocèntrica kantiana, la teoria camítica de Seligman, les tesis racistes del compte Arthur de Gobineau, per citar-ne algunes. Menciona l'*African Personality* (Blyden), la *negritud* (Senghor), l'*autenticisme*, el *socialisme africà* i el *panafricanisme* (Garvey). "Aquestes orientacions culturals i filosòfiques han jugat un paper primordial en la formació de la consciència anticolonial dels pobles africans implicats en la lluita per la independència" (pp. 21-22). Segons Ouattara, Fanon encara va anar més lluny afirmant que "la lluita organitzada i conscient iniciada per un poble colonitzat constitueix la manifestació més plenament cultural que pot existir" (p. 23).

L'autor alerta sobre els perills d'algunes de les derivades d'aquesta reivindicació, considerant que el *nacionalisme cultural* tendeix a essencialitzar les concepcions racials (Blyden, per exemple, considera la "raça negra" com a emocional i intuïtiva). Senghor va anar una mica més enllà amb el concepte de *negritud*, buscant "superar les petites diferències locals per trobar la identitat fonamental" (p. 30) associant conceptes similars als de Blyden però destacant també la negritud com a necessitat de negar-se a ser assimilats per una cultura invasora: "A perdre's dins l'altre."

"L'ontologia existencial del Negre-Africà el situa als antípodes del seu homòleg Europeu: pragmàtic, deshumanitzat pel seu esperit de lucre i de competició" (p. 31). D'aquí sorgeixen també plantejaments de la necessitat de "curar" Occident de la seva insana racionalitat, en tant que una de les característiques que més es destaquen és l'espiritualitat africana, la seva capacitat d'harmonitzar el trinomi individu-societat-natura. Per Ouattara, aquesta concepció (que d'altre banda considera simplista) pot comportar una tendència cap a una idealització acrítica de la societat tradicional africana (homogeneïtzada).

No obstant això, aquestes concepcions afrocentristes, malgrat les seves limitacions, tenen un valuós paper polític: reivindicar allò que havia estat desvaloritzat. "Senghor

era una invitació a rebutjar una situació d'inferioritat, de dominació, una invitació a la resurrecció" (p. 64). Aquesta era una ideologia que encaixava amb l'anhel d'independència, però assolida aquesta, calia produir "una filosofia combativa que pogués mobilitzar les energies dels pobles cap al desenvolupament en comptes de seguir fent elogis a l'humanisme i a la societat ideal africana" (ibíd.).

### La cerca d'una tercera via que trenqués la gàbia de la bipolaritat

Tant qui segueix una tendència revolucionària/rupturista com Senghor o qui en segueix una de caire més tradicionalista/conservadora com Bado coincideixen en que, d'una manera o d'una altra, la dualitat capitalisme-socialisme, tal com se la coneix, ha de ser superada. Tanmateix, a ulls de l'autor, aquesta "tercera via" encara està lluny de ser trobada. "En un món de competició i de lluita, somiem encara en exportar el nostre humanisme i els nostres bons usos i costums a un home blanc que no ens demana res d'això" (p. 62).

L'autor considera un error centrar-se només en l'espiritualitat i no reivindicar les riqueses del sòl africà. Recuperant aquestes es podria permetre que "les nostres poblacions sortissin de la pobresa extrema" (p. 63) en comptes d'estar esperant que un Bernard Kouchner (polític francès i fundador de Metges Sense Fronteres) "demostris mitjançant impulsos altruistes l'esplendor de l'humanisme del Blanc" (Ibíd.).

En relació amb l'*afrocentrisme* de Senghor, Ouattara cita a Depestre per reflexionar sobre els perills d'associar de forma simplista l'emoció a les persones negres i la racionalitat a les blanques, en concret sobre el desdibuixament de les classes: "les burgesies negres, amb la benedicció del neocolonialisme, exploten als treballadors negres, en nom d'una espiritualitat comuna" (p. 78). Sékou Touré, Nkrumah, Adotevi i Houtondji consideren que la *negritud* tal com se la concebia ha passat de ser un concepte revolucionari a ser reaccionari. "Tota teoria ha de ser objecte de la crítica si té la finalitat de ser pràctica. Però la crítica esdevé inútil si no és constructiva" (p. 80). Per ell aquesta opció tendeix actualment a la passivitat, quan el que cal són filosofies mobilitzadores. "Els intel·lectuals africans no han pogut forjar els fonaments materials del seu futur. Rebutgen integrar-se al combat del seu poble" (p. 81).

## **Influències marxistes/socialistes a l'Àfrica**

Als anys 70, els estats de Benín, Moçambic, Zimbàbue, Congo i Etiòpia estaven dirigits per partits que es consideraven explícitament marxistes-leninistes. Un problema d'aquestes experiències va ser que la teoria (tal com s'aplicava) no contemplava correctament les condicions socials africanes. Un altre era que acceptant aquesta ideologia s'esperava un vassallatge en relació amb l'URSS.

Segons Ouattara, Marx no esperava tampoc que la seva proposta d'abstracció dels estadis de desenvolupament esdevingués una norma imposada a tots els pobles. Malgrat això, sent el marxisme una teoria universalista, no pot renunciar als seus principis generals. Alguns d'aquests serien l'eliminació dels monopolis privats, l'eliminació progressiva de la propietat privada dels mitjans de producció, el desenvolupament de la propietat social (pública i cooperativa) i una economia planificada des de l'Estat.

Però com ja hem vist, seguir aquests principis no era condició suficient per rebre el suport del bloc soviètic. I coincideixo amb Ouattara en què Burkina Faso n'és un bon exemple. Els primers països socialistes que va visitar Thomas Sankara després de la presa de poder van ser Iugoslàvia i Romania (coneguts per la seva independència respecte al centralisme soviètic) (p. 105). Aquest fet, sumat al discurs de la independència política i econòmica, va generar desconfiança al bloc soviètic.

## **Crítica als models capitalistes de desenvolupament**

Malgrat les deficiències dels models de tendència socialista que es van aplicar a Àfrica, el transcurs dels anys ha demostrat que l'aposta pels models capitalistes no garanteixen tampoc unes millors condicions per les classes populars africanes. El nombre d'estats amb pràctiques socialistes va anar disminuint al llarg de les posteriors dècades. Amb la desintegració de l'URSS i la ficció de la fi de la història, el capitalisme ha assolit un apogeu en termes d'hegemonia.

El deute contret amb les antigues potències colonials i amb les poderoses entitats financeres s'ha multiplicat per 20 des dels anys 70, mentre els ingressos fruit de les exportacions no arriba ni a un quart d'aquesta xifra (p. 130). Mentrestant, els models

econòmics defensats pel BM i el FMI (entre d'altres) segueixen defensant la inversió de capital estranger i el manteniment de la posició de producció de matèries primeres en termes de divisió internacional del treball. Mentrestant, la moneda de Burkina Faso, com tantes altres, segueixen depenent de la banca francesa.

Caiguda l'oposició soviètica, al principi de la dècada dels anys 90 les lògiques a l'Àfrica van canviar: les ajudes dels països de l'antic bloc "capitalista" comencen a dirigir-se amb més claredat envers l'acceptació d'un model polític i econòmic concret. "L'ajuda de França estava condicionada per una conversió a la democràcia pluralista" (p. 53). Segons l'autor, Burkina Faso va acceptar molt ràpid aquesta dinàmica. Es va redactar una constitució i es van convocar eleccions. Unes eleccions que guanyaria sempre Compaoré amb més de tres quartes parts dels vots gràcies a les seves xarxes de clientelisme, mètodes de pressió i compra de vots.

El BM i el FMI no s'han cansat de repetir que Burkina Faso era un dels seus alumnes exemplars. Mentrestant, s'acumulaven els assassinats, la corrupció i la precarietat.

### Per un nou pensament africà

Segons Ouattara, els pobles africans no han aconseguit dotar-se d'intel·lectuals "amb visió" (intel·lectualitat orgànica en termes de Gramsci) (p. 137). Amb unes elits sorgides en gran part de les relacions colonials i alimentades pel neocolonialisme, una intel·lectualitat molt lligada a aquestes elits difícilment podia tenir aquest paper emancipador.

Els grans reptes que proposa són tres. El primer és resoldre la qüestió de la identitat cultural africana: analitzant les societats africanes des d'una perspectiva africana. Partint del que considera que és la definició marxista d'ideologia (un complex superestructural dinàmic sorgit d'un determinat mode de producció i una determinada estructura de classes), Ouattara es planteja un dubte interessant: "Com es pot formular una ideologia capaç d'englobar la totalitat de les institucions econòmiques i socials en un context pluriètnic?" (p. 27).

El segon gran repte és l'elecció de models de govern polític coherents amb els plantejaments que sorgeixen del primer gran repte. "Pot l'Àfrica subdesenvolupada viure amb els valors de les societats industrialitzades?" (p. 142). La qualitat



democràtica de la majoria d'estats africans és, per Ouattara, molt baixa. Sovint els dirigents i els alts funcionaris fan servir l'administració com a mitjà d'enriquir-se.

No defensa acríticament el procés revolucionari liderat per Sankara, però coincideix en una de les seves màximes: "comptar amb les nostres pròpies forces per construir els fonaments materials del nostre futur" (p. 140). Per això considera que el tercer gran repte és el de generar un "desenvolupament autocentrat."

Amb tot, sense que ho digui explícitament, podem considerar que l'anomenada Revolució d'Agost assenta les bases del triple repte d'Ouattara. A *L'Ère Compaoré*, després de fer-ne diverses crítiques, descriu alguns dels èxits:

La revolució va instaurar un model de desenvolupament impulsat sobretot des de dins. Es tractava per davant de tot d'aconseguir que les poblacions prenguessin les regnes del seu destí, que apreciessin els seus valors, que desenvolupessin la capacitat de reflexió i de creació, de sortir de la mentalitat de frustració que condueix a la mandra, al conformisme, que fa dels homes consumidors d'uns models i uns productes del desenvolupament que no poden controlar. (Ouattara, 2014, p. 24-25)

Tanmateix, el plantejament del govern revolucionari tant en termes d'administració política com en termes econòmics era molt estatista, el qual entrava en contradicció amb nombroses pràctiques i estructures associades a les formes "tradicionals" d'organització social. En paraules d'Alfred Sawadogo (antic conseller presidencial de Sankara en matèria de cooperació internacional, al qual vaig entrevistar l'agost de 2017 a Ouagadougou):

La revolució fustigava el poder costumari. No tenim mar i no podíem saber que hi ha un altre univers més enllà del mar. Som gent del continent. Per nosaltres, l'univers és l'univers dels Mossi. Però la revolució va matar tots els costums. [*Costum* en mooré es tradueix com: "allò que has trobat no ho has de canviar"].

No obstant això, Sawadogo valora molt positivament algunes de les apostes estatals tant en termes de bona gestió i transparència en l'administració, com en la seva concepció de *desenvolupament autocentrat*. Sawadogo va ser l'encarregat de crear una oficina de gestió pública de la cooperació internacional, pel govern revolucionari. A l'entrevista Sankara em digué:

El despatx que crearàs no existeix enlloc. Cal que les ajudes siguin pertinents, que autonomitzin econòmicament les poblacions i no que siguin ajudes permanents amb les quals les poblacions visquin sempre gràcies només a aquestes. Cal concebre un funcionament en el qual l'ajuda permeti poder deixar de necessitar ajuda.

Ouattara també aposta per un model d'aquestes característiques, un model nou que no negui el passat africà ni tampoc les condicions materials del present, que trenqui amb la passivitat i la dependència. "Les societats tancades estan condemnades a l'extinció." Les que no pensen en el seu futur també. I "les societats que agonitzen de pobresa" estan condemnades "a una nova colonització" (Ouattara, 2001, p. 149). Aquestes paraules recorden a quan Leiris (1995) afirmava que "pel que fa a la salvaguarda de les cultures, [...] seria en va conservar-les intactes perquè, admetent que fos possible fer-ho, això equivaldria a petrificar-les i significaria, des del punt de vista del colonialisme, el manteniment de l'*statu quo*" (p. 48).

Els últims paràgrafs del llibre obren les portes a un futur incert. Havent formulat moltes preguntes i ofert poques respostes, Ouattara sintetitza el projecte que considera que han de seguir les societats africanes. Actualment no es pot renunciar a les molt arrelades influències europees, però alhora les formes socials africanes poden permetre un reforç de la solidaritat i dels vincles grupals. L'objectiu principal és el de generar una ideologia sintètica que inclogui elements de totes les tradicions i grups etnoligüístics que sigui capaç de despertar el que anomena "forces adormides" per tal de dirigir-les al desenvolupament de les societats africanes.

### **"Unes orelles sense ventre no tenen fam"**

Ouattara explica que a Burkina Faso existeix una expressió popular que afirma que "un ventre afamat no té orelles," i la fa servir per explicar que quan les condicions de vida d'un segment social tenen un grau de precarietat molt elevat en termes de necessitats bàsiques, resulta difícil que d'aquests sectors puguin sorgir formes de govern que els hi resultin favorables.

A les ciències socials dels centres d'acumulació capitalista passa el contrari: hi regnen l'abstracció i l'acomodament en el privilegi. Les ciències socials acaben sent una eina

més per reforçar l'hegemonia de les classes dirigents, legitimadora de processos de dominació i constructora de formes ideològiques que poden ser crítiques però amb un impacte estructural mínim: "Unes orelles sense ventre no tenen fam."

L'eurocentrisme, el cronocentrisme i la posició privilegiada genera "una mena de desequilibri que falseja la perspectiva i contribueix a confirmar-nos en la nostra arrogància, en la mesura que la nostra civilització queda lliure de l'examen al qual podria sotmetre-la les societats que examina" (Leiris, 1995, p. 55). És imprescindible sotmetre les nostres lògiques a la crítica, i qui millor per criticar-nos que qui ha patit més que ningú les conseqüències de les accions de les nostres elits.

Per això, i seguint de nou a Leiris, cal tenir en compte que, sense negar la diferència en la posició en termes de divisió internacional del treball, "nosaltres vivim també sota la dominació de forces econòmiques de les quals no tenim control" (p. 57). Resulta necessari entendre que es tracta d'enemics comuns, perquè com deia Sankara: "Les masses populars a Europa no estan oposades a les masses populars a l'Àfrica: aquells que volen explotar l'Àfrica són els mateixos que explotar Europa." (Gakunzi, 1991, p. 250)

Per això, per una banda tenim la intenció de ser "les mosques del cotxe" de les que parla Leiris (1995), un intent de ser aliades d'un subjecte en condicions diferents i pitjors a les nostres, però també – sent conscients que "l'alliberament material [...] no pot obtenir-se per mitjans més violents i més immediats" (p. 58) que els de les ciències socials) prioritzem la lluita a casa nostra contra aquest enemic comú.

En tant que no hagi decidit treballar pel seu propi alliberament participant en la lluita que es desenvolupa al seu propi país, de ben segur que l'etnògraf presa de la inquietud que s'acaba de descriure no farà altra cosa que debatre's en les seves pròpies contradiccions. (p. 59)

Per acabar, voldria presentar una darrera cita de Thomas Sankara (2007) que no podria definir millor el nostre paper com a persones decidides a posar les ciències socials al servei de les classes populars:

És necessari, és urgent, que els nostres quadres i els nostres treballadors de la ploma aprenguin que no existeix tal cosa com una escriptura innocent. En aquests temps de tempesta, no podem entregar als nostres enemics d'ahir i d'avui el monopoli del pensament, de la imaginació i de la creativitat. (p. 65)

## Bibliografia

Coello de la Rosa, A. & Mateo Dieste, J. Ll. (2016). *Elogio de la antropología histórica. Enfoques métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Gakunzi, D. (Ed.). (1991). *Oser inventer l'avenir. La parole de Sankara*. New York: Pathfinder Press.

Leiris, M. (1995). *L'ethnologue devant le colonialisme*. Barcelona: Icària.

Madiéga, Y. G. & Nao, O. (2003). *Burkina Faso, 100 ans d'histoire, 1895-1995*. Ouagadougou: Karthala.

Ouattara, V. (2001). *Idéologie et tradition en Afrique Noire. Pour une nouvelle pensée africaine*. Paris: L'Harmattan.

Ouattara, V. (2014). *L'Ère Compaoré. Politique, crimes et gestion du pouvoir*. Paris: Publibook.

Sankara, T. (2007). *Somos herederos de las revoluciones del mundo. Discursos de la revolución de Burkina Faso 1983-97*. New York: Pathfinder.

Zongo, N. (2012). *Rougbêïnga*. Ouagadougou: L'Harmattan.